58e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 12 19 MARS 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

SOMMAIRE [1]

III GRACE ET VERTUS. — 1. *Le Surnaturel en nous et le péché originel,* 2e édit. (A. Verrièle). — 2. *Manuale theologiæ dogmaticæ,* vol. III (Chan Hervé). — 3. *Les habitus, leur caractère spirituel* (Dom Placide de Roton). — 4. *La Vertu,* t. II (P. Bernard, O. P.). — 5. *Les Vertus,* t. II : *Vertus théologales* (A.-A. Goupil, S. J.).
IV. SACREMENTS. — 1. *De sacramentis Ecclesiæ tractatus dogmatici,* t. I (J. Connell, C. SS. R.). — 2. *La grâce sacramentelle* (E. Nevent, C. M.). — 3. *Les effets du baptême* (F. Cuttaz). — 4. *Aux sources jaillissantes : La Pénitence et l'Eucharistie* (J.-M. Kergoustin). — 5. Sur l'Eucharistie : *Florilegium patristicum* de Bonn, fasc. VII et XXXV ; *La Vierge et le Sacrifice* (Fr. Bouchage, C. SS. R.); *Votre messe et votre vie* (Abbé Dutil). — 6. *Le Monde moderne et le Mariage chrétien* (B. Lavaud, O. P.).
V. VARIA. — 1. *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* t. V (P. M. Jugie). — 2 *La Morale individuelle* (Edouard Thamiry). — 3 *La Loi* (M. J Laversin). — 4. *Probabilisme* (Th. Deman). — 5. *Propriété* (J. Tonneau). — 6. *Le précepte de l'aumône chez S. Thomas d'Aquin* (Léon Bouvier).

III. — GRACE ET VERTUS

1. — Le volume de M. Verrièle, *Le surnaturel en nous et le péché originel* [2] (voir *Ami* 1933, p. 300), connaît un succès mérité. Une nouvelle edition vient de paraître, ou plutôt une réimpression de la première avec quelques notes ajoutées en appendice.

Nous avons déjà dit comment l'auteur a su trouver les formules heureuses pour situer les rapports du naturel et du surnaturel, et comment, en rappelant que la suppléance des secours d'ordre naturel *dus* à la nature humaine est aujourd'hui contenue dans la grâce en tant que médicinale, il montrait le point précis à exploiter pour tirer de la thèse de M. Blondel la part de vérité qu'elle renferme.

Nous avons fait d'autre part une légère réserve en ce qui concerne l'opinion, libre d'ailleurs, sur l'essence du péché originel, qu'après D. Soto et tant d'autres théologiens posttridentins M. Verrièle place dans la privation de la grâce sanctifiante. Dans l'avis pour la 2e édition, l'auteur réaffirme ses préférences. Nous le regrettons, car l'opinion de Soto et des théologiens posttridentins n'accuse pas un progrès théologique, mais

[1] Les deux premiers chapitres de cette *Chronique* ont paru dans l'*Ami* du 12 décembre dernier.
[2] In 12 de 250 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay.

une simple attitude apologétique de circonstance contre la doctrine luthérienne identifiant péché originel et concupiscence [1].

Insistons sur une idée fondamentale du livre : l'unité du plan divin. Le péché originel n'est pas venu briser ce plan ; mais dès le premier instant, si l'on peut parler ainsi en transportant en Dieu nos façons de concevoir, il était prévu et avec cette prévision était voulue l'Incarnation et l'économie actuelle du salut. C'est là d'ailleurs une conception courante dans l'opinion thomiste du motif de l'Incarnation [2].

2. — Le Manuel de M le chanoine Hervé appartient, lui aussi, à la catégorie des ouvrages qui connaissent le succès. Voici la 12e édition du tome III, *Grâce, vertus, sacrements en général, baptême et confirmation* [3]. C'est une édition nouvelle à tous points de vue. Le texte a été revisé avec soin ; l'exposé historique et doctrinal des erreurs comme aussi de la doctrine catholique est présenté avec plus d'ampleur ; les différentes preuves, documents du magistère, argument scripturaire, argument patristique, sont plus solidement charpentées et, pour les textes des Pères en particulier, mieux groupées.

Le traité de la grâce a subi de nombreuses modifications : M. Hervé a tenu compte des plus récentes publications. Sur le mode de la présence divine, il prend parti pour l'opinion de S. Thomas, dont il expose les fondements dans l'Ecriture et la Tradition. Il situe plus exactement les discussions entre thomistes et molinistes sur la grâce actuelle et plus particulièrement la grâce efficace. Des précisions intéressantes ont été apportées aux questions de la persévérance et du salut des infidèles. L'auteur marque son insistance à exiger l'influence de la charité pour rendre les actes méritoires, tout en exposant comment tous les actes du juste sont certainement méritoires ou déméritoires, selon la doctrine même de S. Thomas.

Dans le traité des vertus et des dons, un paragraphe est consacré à la question *de medio virtutum ;* les dons du Saint-Esprit, tout spécialement, sont mieux étudiés quant à leur nature, leur distinction d'avec les vertus, leur nécessité.

[1] Au concile de Trente même, les théologiens mineurs consultés sur le péché originel sont unanimes à déclarer qu'il est la privation *(carentia)* de la justice originelle. Dans les définitions fournies par les Pères au cours des débats, les formules les plus accusées sont, comme chez les théologiens, *carentia justitiæ originalis,* ou *concupiscentia cum reatu peccati,* jamais *privatio gratiæ sanctificantis.*
[2] Voir par exemple *Ami,* 1931, p. 413 ; 1933, p. 442 ; *Dict de Théol cath.,* art. *Incarnation,* t. VII, col. 1502 et suiv.
[3] In-8 de VI-636 p., 22 f. 50. — Paris, Berche et Pagis.

Le traité des sacrements comporte lui aussi quelques améliorations, notamment sur la nature de la grâce sacramentelle et du caractère sacramentel, les effets du caractère baptismal, la nécessité du baptême et sa suppléance par l'acte de charité et le martyre. Notons aussi la refonte, on peut dire intégrale, du traité de la confirmation, tant la partie scripturaire et patristique a été remaniée.

Il convient de féliciter M. Hervé de ne jamais se contenter des résultats obtenus. Le bien l'attire vers le meilleur et le meilleur vers le plus parfait. Heureux auteur, qui possède un éditeur assez souple pour accueillir sans cesse des modifications : tous deux comprennent leur devoir.

3. — S. Thomas a fait, dans la *Somme théologique,* du traité des *habitus* le préambule logique du traité des vertus (voir *Ami* 1934, p. 177).

Avant de présenter le second volume de *La Vertu* du P. Bernard, il convient donc de signaler la belle thèse philosophique de Dom Placide de Roton, O. S. B., *Les habitus, leur caractère spirituel* [1]. L'auteur n'a point voulu traduire *habitus* par habitude, car l'*habitus* détermine un état plus encore qu'il ne prédispose à l'action. Ou plus exactement, il ne devient opératif que parce qu'il perfectionne une puissance d'action.

L'auteur montre comment l'*habitus* est le complément nécessaire de la nature humaine et comment la spiritualité est sa caractéristique propre. Il en détermine ensuite le sujet : spirituel, l'*habitus* concerne d'abord nos facultés supérieures, raison et volonté, et s'il convient à l'appétit sensible, c'est dans la mesure où la raison, par la volonté, le meut et imprime en ses facultés une loi supérieure à ses inclinations naturelles et particulières. Après avoir rappelé la division des *habitus* en entitatifs et opératifs, bons et mauvais, l'auteur montre leur spécification par l'objet formel, leur coordination et leur subordination dans l'unité vivante de la personne humaine.

Se cantonnant toujours dans le domaine philosophique, Dom de Roton étudie l'acquisition, le développement, la perte des *habitus.* Il écrit une belle page, d'inspiration nettement thomiste (comme tout le volume d'ailleurs), pour rejeter l'augment additif, ne conservant que l'augment intensif. Enfin, il montre le rôle des *habitus* dans l'activité humaine : ce serait minimiser ce rôle que de le réduire à celui d'une simple disposition. L'*habitus* est cela, mais on ne comprend bien son rôle

« qu'en se rappelant qu'il affecte intrinsèquement la puissance, qu'il est en sa possession, qu'il devient comme sa *seconde nature,* se développant en elle dans la mesure où il se connaturalise avec elle, puisant en elle son être, mais en revanche lui communiquant son mode, sa *spécialité,* c'est-à-dire proportionnant la puissance en elle-même et la disposant à une œuvre déterminée... La puissance dès lors est loin de subir la contrainte d'une force extérieure; mais l'*habitus,* en se connaturalisant à elle, lui donne le pouvoir d'agir *par elle-même...* » (P. 123).

Cette étude approfondie de la doctrine thomiste des *habitus* permet à l'auteur, dans les deux derniers chapitres, de montrer le pourquoi des déficiences inhérentes aux théories philosophiques modernes de l'habitude, et surtout d'indiquer quelles répercussions cette doctrine des *habitus* a, en théologie, sur la doctrine des vertus infuses et des vertus acquises. C'est précisément en raison de ces perspectives théologiques que nous avons accueilli la thèse du P. de Roton dans cette Chronique.

4. — Le traité de la *Vertu* comprend, chez S. Thomas, cinq parties de longueur inégale. La première étudie l'essence de la vertu (Iª-IIæ, q. 55). La seconde, son siège dans l'âme (q. 56). La troisième a pour objet la division des vertus (q. 57-62). La quatrième décide de leurs causes (q. 63). La cinquième enfin s'étend sur quelques-unes de leurs propriétés (q. 64-67).

Le P. Bernard, O. P., nous a déjà donné, de cette partie de la *Somme,* avec les commentaires et notes qu'elle comporte, un premier volume, analysé ici l'an dernier (1934, p. 177). Ce volume s'arrêtait à la question 61, placée au début du second volume qui vient de paraître [1].

Parmi les vertus, il importe de voir s'il n'y en a pas qui doivent se distinguer avec plus de relief : c'est l'importante question des vertus cardinales (q 61). Les bonnes habitudes morales méritent le nom de vertu : groupées et organisées autour des quatre vertus cardinales, elles confèrent à l'homme une grande possession de soi et lui assurent le bon usage de sa vie proprement humaine.

Cependant au-dessus d'une vertu qui ne serait qu'humaine, il faut distinguer l'ordre divin des habitudes théologales, qui rend la vertu vraiment surhumaine (q. 62). Les vertus théologales, ayant Dieu pour objet, nous initient à la divine intimité, à la vie toute surnaturelle d'union à Lui, vie qui n'est que l'épanouissement de la vie de la grâce et le commencement de la vie de la gloire. Mais cette transformation implique tout un changement dans la morale elle-même : aussi Dieu infuse-t-il en même temps que les vertus théologales les vertus morales en harmonie avec elles.

S. Thomas étudie en une brève, mais suggestive question, la cause qui fait naître et grandir la vertu (q. 63). C'est un aspect fondamental de la différence entre *habitus* acquis et vertus infuses. Différence d'espèce, qui cependant ne doit pas méconnaître dans l'âme humaine la juxtaposition, la coordination nécessaire entre les uns et les autres.

Il est facile désormais de déterminer les propriétés des vertus (q 64 67) : le juste milieu dans lequel les vertus morales doivent évoluer (q. 64); la connexion qui existe entre les vertus (q. 65); la comparaison qu'on peut établir en elles (q. 66), enfin leur durée dans l'autre vie (q. 67).

Le traité se clôt par l'étude des dons du Saint-Esprit et des béatitudes répondant aux vertus et aux dons.

Quatre notes doctrinales thomistes de première importance : 1° La vertu cardinale : en quoi elle consiste ; est elle une vertu spéciale ? comment

[1] In-8 de 168 p. — Paris, Labergerie (Thèse de l'Institut catholique de Paris).

[1] S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique. — La Vertu,* t. II, trad. fr. par R. Bernard, O. P. — Editions de la *Revue des Jeunes,* Paris, Desclée.

est-elle, par rapport aux vertus connexes, principale ? quelle tournure donne-t-elle à la vie morale ? — 2° La vertu théologale et son fondement dans l'état de grâce. — 3° La vertu acquise et la vertu infuse, leurs différences, leurs rapprochements. — 4° Vertu infuse et don du Saint-Esprit.

On voit toute l'importance de ces notes, qui prennent l'allure d'un véritable traité théologique.

5. — Le P. Goupil complète peu à peu sa « Théologie en français ». Nous avons reçu le second volume des *Vertus* [1], déjà paru, alors que le premier n'est encore qu'en préparation. Aussi ne faut-il pas s'étonner de n'y rien trouver concernant l'étude des vertus en général. Après quelques pages de « rappel » relatives à la doctrine de la grâce sanctifiante et des vertus théologales, l'auteur aborde directement l'étude de chacune des trois vertus théologales, foi, espérance, charité.

Le traité de la foi est naturellement le plus développé : il absorbe à lui seul plus des deux tiers du volume et encore, sur plusieurs points, l'auteur renvoie à son ouvrage antérieur, *Le Magistère*. Le traité est divisé en cinq chapitres : ce qu'est croire et, par voie de conséquence, notion de la foi divine ; l'objet de la foi ; l'acte de foi ; la vertu de foi ; les péchés opposés à la foi. Dans l'analyse de l'acte de foi, le P. Goupil rejette la solution de Suarez et celle de De Lugo pour s'arrêter à celle de Billot. Il est moins fidèle disciple de ce Maître dans la question de la certitude du jugement de crédibilité : le secours de la grâce lui paraît nécessaire à la formation de ce jugement. L'assertion, sans doute, peut et, dans une certaine mesure, doit être retenue : encore faut-il maintenir le caractère essentiellement rationnel du jugement de crédibilité. D'une manière générale, l'auteur s'est inspiré de l'article *Foi* (du P. Harent) dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*.

Plus bref est le traité de l'espérance, condensé en un chapitre subdivisé en quatre articles : la nature et l'objet de l'espérance ; la vertu d'espérance ; la certitude et la nécessité de l'espérance ; les péchés opposés à l'espérance. A signaler quelques pages excellentes sur l'honnêteté de l'espérance, et une note opportune sur le quiétisme et le semiquiétisme.

La vertu de charité est étudiée avec la même brièveté que l'espérance. Quatre articles subdivisent l'unique chapitre : nature et objet de la charité ; l'ordre de la charité ; l'acte de charité ; le précepte de la charité. L'auteur se cantonne dans le domaine spéculatif : les applications pratiques relevant de la théologie morale, il renvoie à cette science pour tout ce qui concerne les effets extérieurs de la charité, bienfaisance et aumône.

La matière du traité des vertus théologales est l'une des plus difficiles de la théologie dogmatique. Le P. Goupil a su la mettre à la portée des intelligences moyennes. Son petit volume est à la fois nuancé et précis. La profondeur des idées s'y allie à la clarté de l'expression. Disciple fidèle de S. Thomas et de Billot, l'auteur y reste égal à lui-même, et l'on sait quel succès a couronné la publication des onze volumes déjà parus. Bientôt la théologie en français du P. Goupil sera complète, et les laïques eux-mêmes désireux de mieux connaître leur religion y auront une « Somme » dogmatique d'une sûreté doctrinale incomparable.

IV. — Les Sacrements

1. — Le P. François J. Connell, brillant professeur de la province américaine des Rédemptoristes, publie un premier volume de théologie sacramentaire, comprenant le traité des sacrements en général et les traités spéciaux du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Dans un court préambule, il expose son but : après tant d'autres manuels de sacramentaire, il veut donner quelque chose de nouveau. La théologie sacramentaire, même de nos jours, suit encore un développement progressif. Des recherches historiques ont mis en meilleur relief les pratiques de l'Eglise antique. L'auteur a voulu tenir compte des travaux les plus récents sur ces objets, même quand il estime devoir, pour se rapprocher de l'enseignement des Pères et des théologiens, ne pas accepter complètement les conclusions des historiens. Il a voulu avant tout être utile aux étudiants : son livre n'abordera donc que les matières indispensables à un cours ordinaire de théologie. Les sujets susceptibles de troubler les esprits ou de surcharger inutilement les intelligences ont été omis ; les opinions surannées sont passées sous silence ; les exposés et les arguments sont présentés de façon concise ; les questions controversées, surtout celles de l'ordre purement spéculatif, et par là-même plus difficiles, ne sont que brièvement indiquées. La disposition typographique elle-même indique ce qui peut être étudié plus sommairement.

Simplicité et clarté sont les qualités que l'auteur, instruit par une longue expérience de l'enseignement, a voulu donner à son manuel ; il a donc choisi les termes les plus usuels et faciles à saisir. L'argument de tradition est condensé surtout dans les formes où se manifestent les pratiques anciennes : quelques textes patristiques viennent cependant renforcer cet argument d'ordre concret. Afin de se conformer à l'invitation de Pie XI (encycl. *Rerum orientalium studiis*, 8 sept. 1928), le P. Connell a exposé d'une manière plus abondante qu'on n'a coutume de le faire les doctrines des Eglises orientales orthodoxes. Indépendant de toute école et de tout système, en rapportant les questions controversées il fait ressortir les arguments invoqués pour ou contre. S'il prend parti, c'est ordinairement en faveur de l'opinion thomiste, conformément au canon 1366 § 2. Et fréquemment, en fils dévot de S. Alphonse, il cite les doctrines du grand moraliste, dont l'autorité ne saurait être négligée même en matière dogmatique [1].

L'auteur a pleinement tenu ses promesses. Son manuel se présente vraiment très au point pour le but qu'il poursuit. Il était difficile, en un manuel élémentaire, de mieux résumer les points acquis dans l'histoire de la théologie sacramentaire. Nous signalons comme traitées avec le plus d'exactitude et de précisions les questions suivan-

[1] P. Auguste-Alexis Goupil, S. J. — *Les Vertus* (t. II) : *Vertus théologales : Foi, Espérance, Charité*. — In-8 de 160 p., 15 f. (franco, 16 f. 25). — Paris, Paillard.

[1] J. Connell, C. SS. R. — *De sacramentis Ecclesiæ tractatus dogmatici*, t. I ; in 8 de xx-314 p., 10 belgas. — Bruges, Beyaert ; New-York, Pustet.

tes : éléments essentiels des sacrements (p. 37) ; intention du ministre (p. 47) ; reviviscence des sacrements (p. 83) ; enfants morts sans baptême (p. 129) ; essence de la confirmation dans l'Eglise latine et dans les Eglises orientales (p. 152-160) ; permanence des espèces après la consécration (p. 206) ; culte eucharistique dû aux espèces comme telles (p. 226) ; nécessité de l'eucharistie (p. 243). La question de l'essence du sacrifice de la messe nous paraît serrée de moins près. On se demande si l'auteur connaît tous les textes auxquels il se réfère de première ou de seconde main. Il semble ignorer la plupart des travaux parus sur l'eucharistie et la messe dans le *Dict. de théologie catholique*. Mais cette remarque n'enlève rien aux qualités remarquables de l'ensemble et, pour le plus grand bien des étudiants, nous souhaitons plein succès au manuel du P. Connell.

2. — L'étude de la grâce sacramentelle a suggéré au P. Neveut un article important qui est un chapitre de théologie sacramentaire sur les effets des sacrements [1]. Excellente discussion des textes, avec une conclusion que nous pouvons d'autant moins critiquer que l'auteur se déclare substantiellement d'accord avec l'*Ami* du 23 mai 1929. La grâce sacramentelle, pour le P. Neveut, comme pour tous les thomistes, s'identifie ontologiquement avec la grâce sanctifiante ; mais il précise que cette grâce sanctifiante commune devient grâce sacramentelle en tant qu'elle donne, dans l'état actuel de l'humanité déchue et régénérée, *un effet de guérison adapté à la fin de chaque sacrement*. Et comme ces effets sont différents les uns des autres, les grâces sacramentelles sont *spécifiquement distinctes* les unes des autres.

Cette conception renferme sans doute un surcroît de vérité que nous n'avions pas suffisamment entrevu. Mais, avant de nous rallier entièrement à cette explication, nous voudrions savoir deux choses : 1° Puisque les différentes grâces sacramentelles sont spécifiquement distinctes et que, d'autre part, la grâce sacramentelle s'identifie ontologiquement avec la grâce habituelle, y aurait-il donc, par les sacrements, des grâces habituelles spécifiquement distinctes et entre elles et avec la grâce extra sacramentelle ? 2° La Sainte Vierge qui n'avait besoin d'aucun effet de guérison a-t-elle reçu la grâce sacramentelle de l'eucharistie ?

3. — Dans un premier ouvrage, *Le Juste* (*Ami* 1930, p. 442), et dans un second, *L'Enfant de Dieu*, qui en est le complément (*Ami* 1932, p. 368), M. le chanoine Cuttaz a fait l'inventaire des richesses procurées par la grâce sanctifiante et indiqué comment le Juste doit répondre filialement aux tendresses bienfaisantes de son Père céleste.

Un nouveau volume, *Les effets du baptême* [2], est issu de la même pensée et montre comment les sacrements sont « des points de ravitaillement spirituels établis par Dieu sur le chemin des fidèles et où ils peuvent trouver en abondance de quoi défendre, entretenir et développer en eux la vie divine, de quoi restaurer leurs énergies et subvenir à toutes les nécessités de leur âme (p. 2). Reprenant la doctrine que nous venons de relever chez le P. Neveut, M. Cuttaz indique comment « les sacrements confèrent non seulement la grâce sanctifiante avec ses précieux effets, » mais encore d'inappréciables dons, variant avec chacun de ces rites divins et correspondant à des nécessités spéciales. Tous sont des remèdes aux blessures faites à l'âme par le péché d'origine et viennent de quelque façon suppléer aux dons perdus par Adam » (p. 5).

Cette thèse fondamentale est rappelée, — du moins en ce qui concerne le baptême — dans cette étude dogmatique, ascétique et mystique, sur les *Effets du baptême*.

Les effets du baptême peuvent se ramener à six groupes, et à chacun des groupes est consacré un chapitre. Ils vont pour ainsi dire par deux et forment trois couples.

Le premier est constitué par les effets répondant à la validité du sacrement, effets toujours produits si le sacrement est valide. Ce sont les effets fondamentaux, principe et racine de tous les autres : *incorporation au Christ* (c. 1) ; *incorporation à l'Eglise* (c. 2). — Dans le deuxième couple se rangent les effets dont la production peut être empêchée, même si le sacrement est valide, par un *obex* et ne se réalise qu'à la disparition de cet obstacle (le sacrement ne devenant fructueux qu'alors) : *rémission du péché* (c. 3) et *infusion de la grâce sanctifiante* (c. 4). — Au troisième couple appartiennent les effets dont l'application s'étend sur toute la vie du baptisé et demande la coopération plus intense de celui-ci : *obligations que le baptême impose* (c. 5) et secours qu'il procure pour les accomplir, *grâce sacramentelle* (c. 6).

Clarté, précision, piété affective et pratique, telles sont les qualités de cet excellent livre, que prêtres et fidèles liront avec le plus grand profit pour leur âme.

4. — En nous ramenant *aux sources jaillissantes, la Pénitence et l'Eucharistie* [1], le P. J.-M. Kergoustin nous rappelle les admirables fruits des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Sources fécondes de la grâce, ces deux sacrements enrichissent de trésors incomparables les âmes bien disposées.

L'auteur montre d'abord en la Pénitence une source inépuisable de miséricordes ; merveilles de miséricorde du Cœur de Jésus dans les actes que le pénitent doit joindre à l'absolution ; merveilles de miséricorde que Jésus opère par l'absolution dans les âmes bien disposées, même — surtout, faudrait-il dire, — si ces âmes se présentent chargées de péchés mortels.

Mais c'est surtout l'Eucharistie qui apparaît ici comme une source inépuisable d'amour. L'auteur, exposant cette vérité, en profite pour rappeler quelles doivent être les dispositions à la communion ; il indique ensuite comment Jésus nourrit notre âme par la Communion, comment la communion augmente la grâce sanctifiante, les vertus surnaturelles, les dons du S. Esprit, stimule

[1] E. Neveut, C. M. — *La grâce sacramentelle* (Extrait de *Divus Thomas* de Plaisance, 1935, p. 249-285).

[2] F. Cuttaz, Supérieur du Grand Séminaire d'Annecy. — *Les effets du baptême : le don de Dieu à ses enfants*. — In-12 de 270 p. — Editions du Cerf, à Juvisy.

[1] In-12 de VIII-356 p. — Librairie Mariale, à Pont-Château (Loire-Inf.) ; Lille, Giard.

la charité et provoque les actes d'amour. Il insiste avec raison sur l'efficacité de la Communion pour détruire les péchés véniels et même, accidentellement, les péchés mortels dont nous serions inconsciemment coupables. Les bienfaits de la communion fréquente, l'expiation des peines temporelles dues aux péchés pardonnés, le gage de la résurrection glorieuse et de la vie éternelle, telles sont encore, entre plusieurs autres, les vérités auxquelles s'attache l'auteur.

Ce livre, émaillé de citations des cantiques du Bienh. Grignion de Montfort, fera un bien immense aux âmes pieuses qui en voudront bénéficier. Disciple et fils du Bienheureux, l'auteur se plaît, comme l'écrit Mgr de Poitiers dans la préface, « à montrer le rôle de la Sainte Vierge dans le grand œuvre de notre sanctification. » C'est donc *unis à elle* que nous devons recevoir les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, pour que les fruits en soient plus abondants en notre âme.

5. — *a)* Sur l'Eucharistie, nous avons encore à signaler, dans le *Florilegium patristicum,* édité à Bonn, sous la direction de Geyer et de Zellinger, les fascicules VII et XXXV [1].

Le fascicule VII, divisé en deux parties, et annoté par J. Quasten, professeur à l'Université de Munster, contient, dans sa première partie, des textes empruntés à la Sainte Ecriture, à la *Didachè,* à la I^re Apologie de S. Justin, à l'épitaphe d'Abercius ; à celle de Pectorius ; à la *Tradition apostolique* d'Hippolyte ; à la *Didascalie ;* au fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzeh ; au fragment de l'anaphore de S. Marc ; enfin, à la messe de l'Euchologe de Sérapion. — La deuxième partie est tout entière consacrée aux catéchèses mystagogiques de S. Cyrille de Jérusalem.

Le fascicule XXXV, annoté par Hugo Lang, O. S. B., est un recueil des textes eucharistiques de S. Augustin. Il fournit ainsi un ensemble qui montre bien la pensée du saint Docteur sur la présence réelle, la communion et les effets de ce sacrement.

b) L'assistance au sacrifice eucharistique demande une foi vive en ce sacrifice et une connaissance suffisante des quatre fins pour lesquels il est offert. Le P. Bouchage, rédemptoriste, a voulu en donner aux fidèles une vue plus nette et un sentiment plus avivé. Dans un petit livre de format élégant [2], il rappelle les quatre fins du sacrifice et les sentiments correspondant à ces fins. Puis, pour mieux exciter en nous ces dispositions, il les étudie en l'âme de Marie, montrant tour à tour son incroyable humilité à adorer Dieu, l'horreur indicible que lui causaient les péchés du monde, la tendre reconnaissance avec laquelle elle remerciait le Seigneur pour ses bienfaits, l'admirable confiance de son cœur à lui demander toujours plus instamment de nouvelles faveurs. Ces dispositions de l'âme de Marie, l'auteur s'efforce de les saisir dans les textes évangéliques eux-mêmes. Un tel exposé constitue une sorte de vie intime de Marie unie à la vie et au sacrifice de Jésus ; les exemples d'une telle union dans le sacrifice ne manqueront pas de retenir l'attention des âmes pieuses et de favoriser une fructueuse assistance à la sainte messe.

c) Dans le même ordre d'idées, nous recommandons vivement la brochure de propagande de M. l'abbé Dutil [1], aumônier général de la J. E. C. Ecrit pour la jeunesse chrétienne et pour tous les chrétiens, ce programme d'assistance pieuse et éclairée au sacrifice eucharistique en est à son 90^e mille ; c'est dire à quel point il est apprécié.

6. — Pour terminer cette rubrique, voici une belle étude du P. Benoît Lavaud, O. P., professeur à l'Université de Fribourg, sur *Le monde moderne et le mariage chrétien* [2]. Ce volume inaugure une nouvelle collection *Moralia,* où des auteurs compétents étudieront, à la lumière des principes chrétiens, les grands problèmes intéressant la conduite humaine et, en particulier, les problèmes de morale sexuelle.

On ne peut aborder la question du mariage, sous quelque aspect que ce soit, sans rappeler les principes doctrinaux : nature du mariage, élevé par le Christ de la dignité de contrat naturel à la dignité plus éminente de sacrement ; propriétés du mariage, déjà revendiquées par la loi naturelle, mais exigées avec plus de force encore par l'institution positive du Christ, à savoir l'unité et l'indissolubilité ; fin du mariage, la perpétuité de la race humaine en droit naturel, la perpétuité de la société religieuse en droit chrétien. Or, sur toutes ces questions où la théologie du sacrement de mariage a apporté des réponses fermes et définitives, un grand combat se livre entre le monde moderne et l'Eglise. C'est la doctrine tout entière du mariage chrétien qui est systématiquement battue en brèche par les morales naturalistes et l'immoralisme.

L'Eglise dit aux adolescents des deux sexes : pureté, chasteté absolue jusqu'au mariage ; aux époux : loyauté, respect absolu de la vie, amour conjugal pur et fidèle, aimante subordination de la femme au mari, dans une parfaite égalité de droits personnels, monogamie stricte, indissolubilité du lien, sainteté de la vie conjugale. Les doctrines du monde moderne sont contraires à cet enseignement de l'Eglise ; elles préconisent l'anticonception, l'avortement, la stérilisation eugénique, la liberté sexuelle, le droit à l'amour, le divorce, l'union libre, des formes nouvelles du mariage où l'indissolubilité n'est plus envisagée, la dissolution de la famille, l'« émancipation physiologique, économique et sociale » complète de la femme, la suppression des tâches du foyer, l'étatisation même de la procréation et de l'éducation.

Ce conflit n'est d'ailleurs que la conséquence logique d'une opposition irréductible de principes. L'Eglise croit en Dieu créateur, sanctificateur,

[1] « *Florilegium Patristicum* tam veteris quam medii ævi auctores complectens ediderunt Bernbardus Geyer et Johannes Zellinger. — Fasc. VII, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* Collegit notis et prolegomenis instruxit Johannes QUASTEN. Pars I, 67 p., 2 Rm 80 ; Pars II, pp. 68 112. 1 Rm 50. — Fasc XXXV, *S. Aurelii Augustini .. Textus eucharistici selecti,* edidit... Hugo LANG, O. S. B., 74 p., 3 Rm. — Bonn, P. Hanstein.

[2] « Pour mieux entendre la messe ». *La Vierge et le Sacrifice.* — In-16 de 280 p., 12 f. — Paris, Beauchesne.

[1] Abbé DUTIL — *Votre Messe et votre vie.* — In-8 de 32 p., 1 f. 50

[2] In-8 de 438 p., 20 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et C^ie.

cause première et fin dernière de l'homme ; elle croit l'âme immortelle ; elle croit à la chute mystérieuse de l'homme par le péché originel, aux blessures naturelles qui sont la suite de ce péché. Mais elle croit aussi en Jésus-Christ Rédempteur, dont elle continue l'œuvre sur la terre ; elle croit aux sacrements, producteurs de grâce dans les âmes. Elle est la gardienne du droit divin, naturel et positif. La doctrine du mariage, pour elle, est un chapitre très important de ce droit divin, naturel et positif ; et déjà l'institution du mariage lui apparaît, dès la révélation primitive, orientée vers le mystère du sacrement chrétien. La doctrine du mariage-sacrement, avec son indissolubilité parfaite, est un dogme défini. Et de ces principes du droit divin, naturel et positif, résulte la morale chrétienne aussi intangible que le dogme.

En face de l'Eglise, le monde moderne se révèle agnostique ou athée. Il ignore ou nie Dieu, méconnaît ou nie la vraie nature de l'homme, parce qu'il se trompe sur son origine et sur sa fin. Il nie toute élévation de la nature humaine à une fin surnaturelle, tout dogme défini, toute morale révélée. En raison de l'importance capitale de la vie humaine et de sa consécration par la religion, et parce que les blessures du péché se font sentir surtout dans la concupiscence charnelle que le mariage sanctifié et élevé par le sacrement est précisément appelé à régler et à discipliner, il n'est pas étonnant que le conflit autour du mariage soit porté à l'aigu entre un monde détourné de Dieu et l'Eglise, œuvre de l'Homme-Dieu.

C'est ce conflit de principes et de conséquences que le P. Lavaud expose ici, suivant le plan tracé par Pie XI dans l'encyclique *Casti connubii*.

L'ouvrage est divisé en trois parties de grandeurs inégales.

La *première*, assez brève, est une simple vue d'ensemble. Tout d'abord, un aperçu général de ce que l'antichristianisme fait de l'union conjugale nous montre le code soviétique du mariage et les anticipations de certains réformateurs modernes. Ensuite l'exposé catholique de la doctrine du mariage nous rappelle les trois biens — *prolis, fidei, sacramenti* — que l'Eglise, après S. Augustin reconnaît dans le mariage chrétien.

La *deuxième* partie, spéciale, beaucoup plus longue, montre l'Eglise défendant ces trois biens contre l'assaut des théories antichrétiennes modernes, contre les mauvaises mœurs que ces théories veulent justifier et dont elles aggravent la corruption. Cette partie comprend trois sections. — Voici d'abord, en regard des doctrines néomalthusiennes de contrôle (ou limitation) des naissances, la vraie notion catholique de la fécondité, la morale de l'acte conjugal ; en regard des théories du droit à l'avortement, la doctrine catholique du respect de la vie et du droit de l'enfant à naître ; en regard des pratiques, lois et projets de lois de stérilisation, l'obligation rappelée par l'Eglise de respecter l'intégrité physique et les puissances naturelles de l'être humain, les droits de la personne humaine menacés ou violés par l'Etat « totalitaire ». — La deuxième section étudie l'amour et la fidélité selon le monde et selon l'Eglise, la fausse émancipation de la femme et la vraie liberté qu'elle trouve dans le fidèle accomplissement de son rôle providentiel de reine du foyer. — Enfin, la dernière section rappelle la doctrine catholique touchant la sacramentalité du mariage et l'indissolubilité du lien conjugal.

L'auteur ne cherche pas à diminuer l'irréductibilité de l'opposition qui existe entre les maximes du monde sur le mariage et la doctrine de l'Eglise. Celle-ci ne peut se permettre aucune atteinte au droit divin, naturel et positif. Quelque illusion que certains se fassent à ce propos, jamais l'Eglise catholique ne reconnaîtra la licéité d'aucune pratique anticonceptionnelle, d'aucun attentat direct à la vie de l'enfant encore dans le sein maternel, d'aucune stérilisation pour des fins eugéniques, d'aucune liaison extra-conjugale, de l'adultère, du divorce, de prétendues nouvelles formes d'union, solubles au gré des « conjoints » et qui, en réalité, sont la négation du mariage et de ses propriétés essentielles. Elle n'accordera jamais à des baptisés, dont l'union valide a été consommée, le droit de divorcer pour se remarier du vivant de l'autre conjoint. Jamais elle ne rayera le mariage du septenaire sacramentel. De sa part, ce n'est pas dureté et raideur, mais fermeté et rectitude ; ce n'est pas inhumanité et orgueil, c'est fidélité à la vérité et vraie tendresse maternelle. C'est par amour des âmes que l'Eglise résiste, même quand autour d'elle tout le monde cède sur quelque point.

La *troisième* partie du livre correspond à la troisième partie de l'encyclique *Casti connubii*. Elle expose en quel sens la crise du mariage ne peut pas se résoudre ; en quel sens elle le peut et à quelles conditions. Le programme de Pie XI pour la restauration du mariage chrétien est exposé en onze paragraphes, et l'auteur ne manque pas de rappeler les enseignements pontificaux antérieurs. Le lien entre les encycliques sur le mariage, sur l'éducation, sur la question sociale, est marqué avec un soin particulier.

Une importante annexe est consacrée au droit naturel du mariage selon S. Thomas d'Aquin. Dans les notes additionnelles (au nombre de quatre) l'auteur relève avec complaisance notre article du 8 novembre 1934 sur la *Continence périodique* dans le mariage. Les conclusions de l'*Ami* sont en parfaite concordance avec les principes exposés par le P. Lavaud. Aujourd'hui encore nous sommes pleinement d'accord avec le savant professeur de Fribourg, et nous sommes heureux de recommander son excellente étude.

V. — Varia

I. Théologie orientale. — Le P. Martin Jugie vient de terminer sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. Le tome V qui clôt l'ouvrage a pour objet « la théologie dogmatique des Nestoriens et des Monophysites » [1]. Tout naturellement, il se divise en deux parties : 1° Théologie des Nestoriens ; 2° Théologie des Monophysites.

1. — L'étude de la théologie nestorienne débute par un certain nombre de considérations préliminaires (c. I) Ne convenait il pas de donner tout d'abord au lecteur un aperçu de l'origine et de la constitution de l'Eglise nestorienne, ainsi que

[1] Tomus V, *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*. — In-8 de 818 p., 40 f. — Paris, Letouzey.

des sources et de l'histoire de sa théologie ? Du ve au xive siècle, les théologiens auxquels se réfère le P. Jugie sont énumérés avec indication de leurs ouvrages : précieuse nomenclature qui éclaire toute la suite de l'étude. Très loyalement notre auteur indique (comme il le fera plus loin à propos du monophysisme) les ouvrages modernes et contemporains qu'il a compulsés pour mener à bien sa synthèse. Mais n'était il pas qualifié plus que tout autre, lui qui nous a donné, dans la « Bibliothèque de théologie historique », *Nestorius et la controverse nestorienne* et, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tant d'excellents articles sur *Eutychès et l'eutychianisme*, le *Monophysisme* et les Eglises *monophysites ?*

Il ne semble pas que les théologiens nestoriens aient eu l'idée d'une primauté romaine. La primauté que beaucoup d'entre eux confessent avoir appartenu à S. Pierre, ils la refusent à ses successeurs ou du moins semblent l'ignorer. Leur Eglise est pour ainsi dire depuis toujours autocéphale. C'est donc en suivant une pente quasi naturelle que l'hérésie s'est doublée, chez eux, de schisme, bien avant la scission de Photius et de Michel Cérulaire.

Mais c'est dans la christologie, non dans l'ecclésiologie, que se trouve l'élément caractéristique et essentiel du nestorianisme. Aussi est-il naturel que le P. Jugie, après les considérations préliminaires, nous amène d'emblée au traité de l'Incarnation (c. II III). Le chap. II, consacré à l'origine et à la nature de l'hérésie nestorienne, reproduit les idées fondamentales de *Nestorius et la controverse nestorienne :* concept nestorien de l'Incarnation ; doctrine de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste, de Nestorius lui-même ; enseignement christologique des autres docteurs de l'école d'Antioche : S. Jean Chrysostome, Jean d'Antioche, André de Samosate, Théodoret, Ibas d'Edesse, Alexandre de Hiérapolis, Euthérius de Tyane. Peu de doctrines sont aussi difficiles à saisir que l'erreur si fuyante de Nestorius : il semble qu'ici, avec plus de nuances peut-être que dans son étude de 1913, le P. Jugie ait su mettre en relief tout ce qu'elle contient de contraire à la doctrine catholique. Trois termes de comparaison l'y ont aidé : la doctrine de Cyrille d'Alexandrie, la christologie des Occidentaux et principalement de S. Léon le Grand, la définition promulguée à Chalcédoine.

Le chapitre III, le « nestorianisme après Nestorius », utilise des travaux très récents, principalement les articles publiés dans les *Echos d'Orient* (1923-1924) par le P. V. Grumel sur « la théologie de Babaï le Grand ». Les textes édités dans la *Patrologie orientale* et d'autres auteurs moins considérables ont été également mis à contribution. A vrai dire, ce sont ces auteurs, disciples de Babaï, qui, à la suite de Babaï lui même, ont cristallisé les formules christologiques de la liturgie nestorienne, laquelle est demeurée immuable depuis le xive siècle.

Les autres points de la théologie nestorienne sont traités d'une manière brève, mais très suffisante. La Trinité (c. IV) laisse les Nestoriens assez indifférents relativement à la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque* (a. 5). Dans le traité de la création (c. V), on lira avec intérêt l'exposé de la doctrine nestorienne touchant le péché originel (a. 4) et la grâce (a. 5).

La sotériologie nestorienne (c. VI) se ressent de l'erreur christologique. C'est, à proprement parler, l'homme seul qui, en Jésus, aurait payé à Dieu notre dette du péché ; le Verbe n'a fait que l'assister, le diriger, le préserver : « Celui-là est vraiment grand-prêtre, dit le *Livre d'Héraclide* (édit. Nau, p. 221), qui nous est consubstantiel et fils de notre race ; à cause de cela Dieu le Verbe est aussi dit grand-prêtre. » Par ailleurs, la doctrine paulinienne des deux Adam, chacun, en son genre, chef du genre humain, est parfaitement conservée ainsi que la satisfaction vicaire qui en découle. Les aspects de la sotériologie nestorienne sont aussi riches et variés que complexes : le P. Jugie en a mis en relief les principaux et montré comment la célèbre théorie dite « des droits du démon », accueillie par Nestorius (et du reste, en général, par toute l'école d'Antioche, y compris S. Jean Chrysostome), favorisait l'erreur christologique des deux personnalités en Jésus Christ (p. 205, note).

Cette erreur n'empêcha pas Nestorius et toute la théologie nestorienne de rendre à Marie le culte le plus filial. Elle est proclamée non seulement Mère du Christ, mais Mère spirituelle des hommes ; on confesse sa virginité perpétuelle ; on enseigne équivalemment notre doctrine actuelle de l'immaculée conception et, à partir du VIe siècle, l'assomption glorieuse est l'objet d'une pieuse croyance (c. VII, a. 1). Sauf le *theotokos* rejeté par les Nestoriens, nous trouvons chez eux les éléments d'une parfaite mariologie. Après l'exposé de cette doctrine mariale, le P. Jugie fait un bref résumé de la doctrine nestorienne quant au culte des saints (a. 2), de la croix, des reliques et des images (a. 3).

La théologie sacramentaire (c. VIII) montre l'accord fondamental des Eglises orientales et de l'Eglise latine et quant à la notion du sacrement, et quant au nombre, et quant à la nature de chaque sacrement. Seul le mariage est parfois l'objet d'une hésitation. L'auteur a noté certaines particularités touchant l'usage et l'administration de certains sacrements : on lira avec intérêt ce qui concerne le viatique et la suppression de la confession auriculaire.

Le dernier chapitre (c. IX) est relatif aux fins dernières. Il montre combien la doctrine nestorienne, comme d'ailleurs la doctrine de toutes les Eglises orientales, est hésitante et peu claire sur l'état des âmes après cette vie : seules les vérités fondamentales concernant la résurrection des morts et la rétribution au jugement dernier sont promulguées avec netteté et certitude.

2. — L'exposé de la théologie monophysite suit une marche parallèle. L'auteur débute (c. I) par les mêmes préliminaires concernant l'origine, l'état présent, la constitution des Eglises monophysites, les sources de leur théologie et leur doctrine concernant l'Eglise. Sur ce dernier point, le P. Jugie cite un bon nombre de textes favorables à la primauté non seulement de Pierre, mais de l'évêque de Rome, « successeur de Boutros, prince des apôtres. » Néanmoins, après la définition de Chalcé-

doine qu'ils considèrent comme hérétique, les monophysites se sont peu à peu soustraits à la juridiction du pontife romain et en sont arrivés à ne plus concevoir l'Eglise universelle que comme une coordination d'Eglises indépendantes, et non une subordination à une Eglise principale.

Mais, comme le nestorianisme, le monophysisme est dominé par la question christologique. En un long chapitre (c. II), le P. Jugie reprend l'exposé historique et doctrinal des deux formes principales du monophysisme : le monophysisme réel ou eutychianisme, le monophysisme verbal ou monophysisme sévérien. Nous retrouvons ici le meilleur des articles *Monophysisme* et *Eutychianisme* du *Dict. de Théol. cath.* Ce chapitre important ne comprend pas moins de douze articles, dont le dernier, sur le monophysisme trinitaire (Jean Philopon), est du plus haut intérêt.

Le chap. III nous introduit dans la théologie des Eglises monophysites particulières, copte, syrienne, arménienne. En nous faisant connaître les sources, l'auteur nous prépare au chapitre suivant (c. 4) où se trouve étudiée la doctrine christologique des Eglises ayant adhéré au monophysisme. A dire vrai, on trouve dans toutes des vestiges d'eutychianisme et de sévérianisme. Le P. Jugie s'est livré à un travail minutieux d'érudition et d'analyse pour montrer les divers aspects de la doctrine monophysite dans les anciennes sources de la tradition, dans les confessions de foi, les livres liturgiques et dans les œuvres les plus importantes des théologiens monophysites. Plusieurs particularités ont retenu son attention : art. 4, le « julianisme » des Arméniens (l'erreur principale de Julien d'Halicarnasse concernait l'incorruptibilité du corps du Christ avant la résurrection) ; art. 5, la doctrine éthiopienne de l' « onction du Christ » (l'humanité aurait été unie au Verbe uniquement par l'opération de celui-ci, sans participation du Père et du Saint-Esprit) ; enfin, art. 6, la signification exacte du « Trisagion, » la formule *qui crucifixus est pro nobis* devant être rapportée au seul Verbe fait homme. Dans l'a. 7, ont été abordées quelques questions secondaires, intéressantes cependant : la formation du corps du Christ et le temps de son animation ; le motif de l'Incarnation, la science de l'âme du Christ.

Très brièvement l'auteur rappelle au c. v que l'Incarnation, entendue au sens monophysite, apparaît aux docteurs du monophysisme comme nécessaire, au moins hypothétiquement, pour le rachat de l'humanité. L'erreur nestorienne devait fatalement provoquer cette réaction qui, en ce qu'elle a de positive affirmation, est d'ailleurs conforme à la doctrine catholique. A l'égard de la Sainte Vierge, même vénération filiale que chez les Nestoriens, avec en plus expressément le *theotokos*. Les Arméniens signalent la part prise par Marie à notre rédemption et la doctrine de l'Assomption est admise de tous, bien qu'encadrée parfois de détails apocryphes. Le culte des saints (a. 3), des images (a. 4), n'appelle que des observations de peu d'importance.

Chez les monophysites, le traité *De Deo uno et trino* (c. VI) prend une importance qu'il n'a pas chez les nestoriens. Deux points y sont principalement mis en relief : la défense du mystère de la Trinité par l'apologiste Yâhyâ ben Adi contre les rationalistes arabes, mahométans et aristotéliciens (a. 4), et la procession du Saint-Esprit du seul Père (a. 5). Sur le premier, le P. Jugie a utilisé les travaux de M. Périer. Sur le second, il s'attache à présenter la doctrine de Philoxène de Mabboug et de Jacques de Sarug, tout en rappelant combien cette doctrine est contraire à l'ancienne tradition de l'Eglise, aux formules des liturgies orientales elles-mêmes, à l'enseignement de l'Eglise arménienne.

Les questions relatives à la création, aux anges, à la nature de l'homme, à l'origine de l'âme, à l'état de l'homme dans le paradis, au péché originel, à la grâce et aux vertus infuses (c. VII) peuvent être simplement signalées.

Dans le traité des sacrements en général (c. VIII), il faut noter l'équivalence établie par le monophysisme entre l'extrême onction et la pénitence, le septième sacrement étant constitué par les funérailles des défunts (a. 1). — Sur le baptême (c. IX), on remarque (a. 2) l'opinion singulière des Arméniens refusant toute validité au baptême administré par une autre personne que le prêtre. Avec tous les Orientaux, les monophysites reconnaissent au simple prêtre le pouvoir d'administrer la confirmation (c. X, a. 3).

Quant à l'eucharistie (c. XI), bien que dans l'ensemble la doctrine des monophysites concorde avec la doctrine catholique, on doit cependant noter quelques particularités : la tendance de certains auteurs à expliquer la présence réelle par une sorte d'impanation comparable à l'Incarnation (assomption du pain par la personne du Christ) (a. 2) ; l'usage du pain azyme chez les Arméniens et surtout leur singulière coutume de ne point mêler d'eau au vin à l'offertoire (a. 3) ; l'addition, chez les jacobites et les nestoriens, d'un peu de sel et d'huile dans la pâte destinée au pain eucharistique *(ibid)*. L'étude sur l'épiclèse nous renseigne sur les hésitations, les contradictions mêmes des docteurs monophysites, les uns se rapprochant de l'enseignement catholique, les autres s'en éloignant, d'autres n'ayant aucune doctrine certaine, les Arméniens étant complètement d'accord avec les Latins (a. 4).

Le sacrement de pénitence (c. XII) comportait jadis, dans les églises monophysites, la confession secrète auriculaire. Mais depuis les patriarches Jean V et Marc III (XIIe s.), la pratique de la confession a disparu. Un métropolite de Damiette, Michel, osa même soutenir que la confession des péchés n'est pas nécessaire, qu'elle est contraire à la volonté de Dieu; que seule la confession faite à Dieu est recommandée dans la Bible. De telles exagérations provoquèrent des ripostes. Celles-ci nous font connaître un détail fort suggestif dans l'absolution des péchés chez les Coptes. Leur rituel indique deux absolutions : l'une prononcée sur le pénitent après l'aveu des péchés, l'autre concédée seulement après l'accomplissement de la pénitence. Ne pourrait-on pas voir en cela un vestige précieux de ce qui se passait autrefois au temps de la pénitence publique ? Bien des difficultés trouveraient leur solution dans ce double rite de réconciliation. Chez les Ethiopiens, la confession secrète est d'un usage assez répandu.

Sur les sacrements de l'extrême-onction (c. XIII) et de l'ordre (c. XIV), les monophysites n'ont pas de doctrine substantiellement différente de celle des Grecs et des nestoriens. Il faut en dire autant du mariage, avec cependant, quant à son institution sacramentelle, une nuance de fermeté que nous n'avons pas trouvée dans les églises nestoriennes. Quant aux causes de divorce admises dans toutes les églises orientales, elles sont les mêmes partout.

Le dernier chapitre (c. XV) concerne les fins dernières. Nous y retrouvons toutes les hésitations des Orientaux avec parfois, sur certains points (notamment le purgatoire chez les Arméniens), une tendance à se rapprocher des conceptions catholiques.

Ce pâle résumé de l'ouvrage du P. Jugie serat-il suffisant pour en faire au moins soupçonner la richesse ? Nous en doutons. Du moins on aura compris que le P. Jugie a fait une heureuse synthèse de tous les travaux parus jusqu'à ce jour. Ce volume v complète heureusement la matière des quatre précédents, consacrés à la théologie byzantino-russe. Désormais il ne sera plus permis aux catholiques latins d'ignorer les positions doctrinales de leurs frères séparés. Une meilleure compréhension de la mentalité et des doctrines orientales ne pourrait-elle être le point de départ d'un sérieux rapprochement ?

II. La morale individuelle. — Dans le petit volume [1] qui vient de s'ajouter à la « Bibliothèque » déjà si riche « des sciences religieuses, » M. le chanoine Thamiry donne une suite à son étude des *Fondements de la morale* (voir *Ami* 1928, p. 275) Qu'on ne se trompe pas sur le sens que l'auteur donne au mot « individuelle. » L'individu ne s'oppose pas ici à la personne : le livre veut même n'être qu'un commentaire fidèle de la déclaration des Cardinaux et Archevêques de France sur la question sociale : « La morale chrétienne pose, en tout premier lieu, dans la dépendance à l'égard de Dieu, le principe du respect de la *personnalité humaine.* »

Fidèle à une idée cultivée par lui depuis toujours, l'auteur place les sources de cette morale dans l'aspiration fondamentale de l'homme vers Dieu, ce que S. François de Sales appelle « l'inclination naturelle d'aymer Dieu sur toutes choses. » De cette aspiration fondamentale il note les exigences : la poursuite de la fin, et, « pour l'être intelligent et libre, capable de connaître son bien et de le vouloir, la poursuite de cette fin revêt l'aspect du devoir » (p. 12). C'est à guider cet effort de réalisation que s'attache la *Morale individuelle.*

Cette morale individuelle exerce son influence dans la triple sphère qui marque les trois sortes de devoirs que nous avons à remplir : devoirs envers *nous-mêmes*, envers *le prochain,* envers *Dieu.* Par là se trouvent marquées les trois grandes divisions du livre. Mais, dans chacune de ces sphères, les requêtes de la morale s'adressent à l'homme dans le domaine de la vie *corporelle,* de la vie *spirituelle,* de la vie *surnaturelle.* Et ce seront là les subdivisions de chaque partie.

La première partie est la plus développée. Dans le domaine de la vie corporelle et « parce que la vigueur du corps apparaît comme une nécessité préalable en notre marche vers la fin suprême, » des devoirs *négatifs,* répondant au caractère spontané de la vie, des devoirs *positifs,* répondant à son caractère immanent et finaliste, s'imposent à l'homme : interdiction du suicide, de la mutilation, des excès qui peuvent engendrer maladies et mort ; obligation de protéger, de sauvegarder, de développer la vie et, en toutes circonstances, d'en orienter l'exercice vers la fin suprême.

Dans le domaine de la vie spirituelle, le devoir répond au triple mouvement rythmique qui régit cette vie : connaissance, amour, action :

« Les lois de la psychologie le démontrent : il faut connaître pour aimer, il faut connaître et aimer pour vouloir. . C'est à cause de cela que dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel, la manière d'atteindre notre fin suprême est indiquée par cette progression dans le catéchisme : *connaître, aimer et servir Dieu.* Dès lors, cette formule hiérarchise les devoirs que nous impose la Morale individuelle, devoirs à l'égard de notre intelligence, dont l'épanouissement sera guidé par la vertu de *Prudence ;* devoirs à l'égard de notre sensibilité, qui régira la vertu de *Tempérance;* devoirs à l'égard de notre volonté, que couronnera la vertu de *Force.* Et de leur accomplissement toujours solidaire en la pratique la résultante constituera ce progrès harmonieux de nos énergies spirituelles qu'exprime en ce domaine individuel la vertu de *Justice intérieure* et qui achemine notre âme vers le terme idéal de notre formation personnelle. » (P. 38).

Ce progrès sera puissamment aidé par l'usage de la méthode d'ascétisme simplifié, que l'auteur a si finement analysée dans ses deux thèses doctorales : *De l'Influence,* et *La méthode d'influence de S. François de Sales* (Paris, 1922, Beauchesne).

Les devoirs à l'égard de notre activité intellectuelle ont eux aussi leur aspect négatif et leur aspect positif. Devoirs négatifs : ne pas anéantir l'activité intellectuelle ; ne pas amoindrir la vitalité de l'esprit ; ne pas aveugler l'intelligence ; et, dans l'accomplissement de ces devoirs, la méthode d'influence sera souverainement efficace si « elle rencontre dans l'âme des complicités intimes que son intervention éveillera et fera passer de la puissance à l'acte ». Devoirs positifs : correction et assainissement ; culture rationnelle, dont l'épanouissement sera le règne de la *Prudence* ou *Sagesse.*

A l'égard de notre activité sensible, qu'il s'agit de maintenir dans la subordination à la recherche de la fin dernière, l'auteur remarque que « le plaisir ou la joie et la tristesse ont une influence d'ensemble sur l'expansion de nos énergies. » Ainsi « la sensibilité semble envelopper et conditionner tout le mouvement de notre vie spirituelle » (p. 56). Aussi les devoirs envers la sensibilité s'énonceront-ils d'abord en une formule *générale.* Mais les tendances de la sensibilité sont multiples et nécessitent, pour exprimer les devoirs

[1] *La morale individuelle,* par Edouard THAMIRY, professeur à la faculté de théologie de Lille. — In-12 de 208 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay.

à l'égard de chacune d'entre elles, des formules *spéciales*. — Formule générale s'exprimant en devoirs négatifs ou de préservation : ne pas détruire la faculté d'aimer, ne pas déséquilibrer la sensibilité (et ici, l'auteur analyse tout le processus de la tentation et les moyens d'y résister) ; en devoirs positifs ou de culture : devoirs de purification et d'éducation. — Formules spéciales : lutte contre les concupiscences, sources des sept vices capitaux.

La volonté étant l'instrument indispensable de tout progrès spirituel, puisque c'est elle qui dirige les autres puissances de l'âme ou les maintient dans l'ordre, les devoirs à l'égard de notre activité volontaire requièrent une attention particulière. Ils « consistent, d'une part, à éviter tout ce qui pourrait détruire la vie même de notre volonté, ou anémier sa vigueur dans l'exercice de sa liberté ; et d'autre part, à acquérir la vertu de *force* qui lui assurera en pleine indépendance l'empire sur tous les éléments de notre personnalité » (p. 99). Devoirs négatifs : éviter tout ce qui pourrait détruire la volonté, tout ce qui amoindrirait le pouvoir de la volonté, et, dans ce but, devoir de vigilance et, « si l'on peut dire, d'antiseptie psychologique : il s'agit d'empêcher le microbe anémiant et désorganisateur d'attaquer notre vigueur d'âme » (p. 102). Devoirs positifs, qui, de toute nécessité, revêtiront des nuances personnelles : initiative de protection contre la rêverie, la tristesse, le désespoir ; initiative de perfectionnement, tendant à agir, s'égayer, surnager, pour devenir un « caractère » et, selon le mot de Platon, « ressembler à Dieu autant que possible. »

Dans le domaine de la vie surnaturelle, les devoirs s'originent au fait de notre élévation à cette vie. Après une brève esquisse de ce qu'elle est, l'auteur expose nos devoirs *généraux* à son égard et nos devoirs *particuliers* à l'égard de nos diverses énergies surnaturelles. Devoirs généraux négatifs : éviter le péché mortel et le péché véniel ; devoirs positifs : progresser dans la triple voie de purification, d'illumination et d'union. Bien évidemment, ces devoirs revêtiront des aspects différents selon les différents individus auxquels ils s'imposent : nous ne sommes pas tous également aptes à la culture des mêmes vertus et de la même manière. M. Th. ramène les devoirs particuliers à l'égard de nos énergies surnaturelles aux devoirs « à l'égard des vertus de foi, d'espérance et de charité. » L'expression paraîtra peut-être un peu forcée : comme si les vertus infuses étaient des entités « à l'égard desquelles » s'imposent à nous des devoirs, comme si ces *habitus* surnaturels n'avaient précisément pas pour objet nos devoirs envers Dieu ! Nonobstant ce manque de précision théologique, on comprend ce que l'auteur a voulu dire : l'existence en nous des vertus infuses théologales, l'obligation que nous avons de les exercer pour rendre à Dieu l'hommage qu'il attend de notre intelligence et de notre volonté en vue de notre fin dernière, nous oblige à développer ces vertus et à ne rien faire qui les puisse mettre en danger. Le devoir qui s'affirme ici s'affirme cependant d'abord à l'égard de Dieu ; secondairement, c'est un devoir vis-à-vis de nous-mêmes, précisément parce que nous sommes engagés nous mêmes dans l'accomplissement de tout devoir en raison de notre béatitude à assurer.

Ayant à peu près tout ramené aux devoirs envers soi même, M. Th. n'a plus que peu de choses à dire sur les devoirs envers autrui et surtout envers Dieu. Quelques pages sur la vertu de religion complètent les devoirs précédemment énoncés « à l'égard » des vertus théologales Les devoirs à l'égard du prochain, considéré comme individu, se ramènent aux prescriptions du respect de la vie corporelle et des biens matériels, de la vie de l'âme et des biens spirituels.

La valeur de l'ouvrage de M. Thamiry réside surtout dans la psychologie très fine et très sûre qui s'y révèle à chaque page. L'auteur a, de toute évidence, voulu faire un livre de lecture facile et attrayante. Aussi a-t-il donné à sa doctrine le cadre de divisions faciles et concordantes qui fixent l'attention en enchaînant les idées. Les théologiens préféreraient sans doute trouver une spécification des devoirs d'après leur objet formel : ainsi les devoirs « envers » les vertus théologales seraient redevenus, ce qu'ils sont en réalité, des devoirs envers Dieu. M. Thamiry a vraisemblablement estimé cette méthode trop austère : elle eût, en effet, enlevé à l'ouvrage une partie de son charme.

III. La Loi. — Avant d'aborder dans la IIa IIæ l'examen détaillé des lois divines, S. Thomas (q. 90 97) donne un traité général de la Loi [1]. Ce traité se situe, par conséquent, dans l'étude des principes de l'acte humain, c'est-à-dire de l'acte délibéré et voulu comme fruit de cette délibération. Les principes généraux et universels qui guident la raison dans l'élaboration du jugement de valeur qui apprécie les buts particuliers et dénonce les moyens d'y aboutir, ce sont les *lois*.

Si l'on remonte à la source première de la loi, on doit trouver Dieu. La doctrine formelle de S. Thomas est que toute législation n'a d'autorité sur la conscience humaine que si elle dérive de quelque manière de la loi divine :

« Pour comprendre de telles affirmations, écrit le P. Laversin, il faut considérer la loi non plus du seul point de vue de la volonté de l'homme sur qui elle exerce son pouvoir régulateur, mais bien au point de vue de sa constitution première. N'est-elle pas, en effet, une règle d'action s'imposant à tous les êtres de même espèce et de même nature ? Elle doit donc nécessairement trouver son origine première en Celui qui est la cause suprême de l'univers et de l'ordre qui règne entre toutes les parties de celui-ci. L'humanité est une de ces parties : qu'on le veuille ou non, elle est soumise au Législateur divin avant de connaître toute autre contrainte, par exemple, celle qui résulte de la vie en société. » (P. 7-8).

C'est ainsi qu'après avoir étudié l'essence de la loi (q. 90), S. Thomas expose les diverses espèces de lois (q. 91), rappelle quels sont les effets de la loi : rendre les hommes bons et, pour cela, commander, défendre, permettre, punir (q. 92). Il aborde ensuite l'étude de la loi éternelle, raison suprême existant en Dieu et de qui dérive toute

[1] S Thomas d'Aquin : *Somme théologique. La loi*, traduction française par M.-J. Laversin. — Un vol. de 357 p. — Editions de la *Revue des Jeunes*, Paris, Desclée.

autre loi (q. 93), de la loi naturelle (q. 94), de la loi humaine, considérée d'abord en elle-même (q. 95), puis dans son pouvoir (q. 96), enfin dans son évolution (q. 97).

Il convient de signaler l'importance donnée par le traducteur aux notes explicatives ajoutées dans l'appendice I : ces notes, rédigées à dessein d'une manière assez étendue, constituent un véritable commentaire de la pensée thomiste. Quant aux notes doctrinales thomistes de l'appendice II, chacune d'elles pourrait constituer la matière d'un traité spécial : 1° La loi et le droit ; 2° Nature rationnelle de la loi ; 3° Fondement immédiat du droit naturel : la loi de l'univers. Positivisme et thomisme ; 4° La loi éternelle ; 5° Le droit naturel et les variations des institutions morales ; 6° Le droit positif humain ; 7° La loi positive divine ; 8° Sociologie et théorie de la notion de justice légale. On voit par cette simple énumération les richesses contenues dans ces notes.

IV. Probabilisme. — Malgré un ton personnel peu compatible avec l'objectivité d'un article de dictionnaire, et une allure de polémique qui transparaît trop fréquemment, l'étude que le P. Th. Deman, O. P., professeur au Saulchoir, a publiée sur le *Probabilisme* dans le *Dict. de Théol. cath.* [1] mérite de retenir l'attention des historiens et des théologiens. Plus complète, plus nuancée peut être que l'article paru sur le même sujet dans le *Dictionnaire apologétique*, l'étude du P. Deman présente l'avantage de retracer l'histoire du probabilisme dans un cadre essentiellement doctrinal et en fonction de la science théologique. D'une manière générale, on peut dire que de la première à la dernière ligne, l'auteur y poursuit la réhabilitation de la théologie morale considérée comme science en regard de la simple casuistique, à laquelle trop de manuels ont accordé une place prépondérante.

Le P. Deman a-t-il réalisé cette œuvre excellente en formulant toujours des appréciations impartiales sur le probabilisme considéré à la fois comme règle pratique de conduite morale et comme application particulière des principes généraux de la morale ? Nous ne voudrions pas nous en porter garant. Toute une partie de son étude, en effet, — la partie centrale, — semble avoir pour but de montrer que le laxisme condamnable et condamné n'est qu'un aboutissement logique du probabilisme ; et ainsi il lui a été facile de faire le procès du probabilisme en instaurant celui du laxisme. Il eût été peut être plus exact de montrer dans le laxisme une déformation, à laquelle les partisans du vrai probabilisme n'ont jamais, dans leur système, préparé de réelles prémisses. L'étude eût gagné en vigueur et en force, si elle avait fait plus nettement la discrimination des systèmes et de leurs liens, logiques ou illogiques, avec les principes généraux de la morale catholique.

Aussi bien, puisque le probabilisme est aujourd'hui un système accueilli, sinon approuvé par l'Eglise, — et l'auteur le reconnaît expressément dans ses conclusions doctrinales, — pourquoi n'avoir pas montré, dans l'exposé historique de la question, et précisément à l'occasion des réticences voulues par le Magistère (qui n'a frappé que les abus et les excès, non l'usage légitime), ce qui, dans les solutions probabilistes, était recevable et conforme, en somme, avec les principes de sécurité pratique formulés par les théologiens même avant Barthélemy de Medina ?

Mais, d'autre part, on ne saurait trop louer l'auteur d'avoir démontré la faiblesse scientifique de solutions pratiques qui ne s'inspirent pas, principalement et avant tout, de ces principes généraux, point de départ de toute connaissance spéculative et de toute règle pratique véritablement sûre. Nous écrivions tout à l'heure que *Probabilisme* était le procès de la casuistique et la défense de la théologie : c'est là l'apport précieux, l'élément bien consistant de cette étude, dont, à ce point de vue, on ne saurait surestimer la valeur et la portée.

L'article du P. Deman présente l'aspect d'une longue enquête historique sur les origines et l'évolution du probabilisme. En voici les tranches principales : 1° Position et solution des problèmes au moyen âge ; 2° De S. Thomas d'Aquin à B. de Medina, avec un paragraphe intéressant sur l'école de Salamanque au XVI[e] s. ; 3° L'avènement et l'établissement du probabilisme, de B. de Medina à 1656 (Medina, Vasquez, Suarez, Jean de St-Thomas) ; prospérité du probabilisme chez les moralistes et les casuistes ; cause de ce succès ; 4° Le probabilisme en difficulté (de 1656 à 1700) : réaction dominicaine, critique de Fagnanus, réaction janséniste et suites ; réaction à Louvain ; position officielle et doctrinale de la Compagnie de Jésus ; les condamnations romaines d'Alexandre VII, d'Innocent XI ; l'attitude du P. Gonzalès, général des Jésuites ; les condamnations portées par Alexandre VIII contre les erreurs opposées des jansénistes ; et enfin, après quelques nouveaux sursauts de polémique, l'assemblée du clergé de France de 1700 ; 5° Survivance et mitigations du probabilisme de 1700 à S. Alphonse de Liguori ; 6° De S. Alphonse à nos jours ; 7° Conclusion.

Nous engageons vivement les lecteurs du *Dictionnaire* à consulter également l'article *Probabilisme* du P. de Blic, dans le *Dict. apologétique*. L'étude du P. Deman est, à coup sûr, une réponse à celle du P. de Blic. Nous n'avons pas à prendre parti : il nous suffit d'avoir montré en quoi excelle le P. Deman. Quant au probabilisme comme système de morale, même en consultant son histoire, nous pensons qu'il faut reconnaître que « doctrinalement il fait bonne figure, que pratiquement il est utilisable en toute sûreté de conscience [1]. »

V. Propriété. — C'est tout un traité sur le droit de propriété et sur l'usage de la propriété que le même *Dict. de Théologie* publie sous la signature du P. J. Tonneau, O. P. [2]. Nous sommes heureux d'y retrouver les idées fondamentales sur lesquelles l'*Ami* a tant de fois insisté. S'inspirant des enseignements de Léon XIII *(Rerum novarum)* et de Pie XI *(Quadragesimo anno)*, l'auteur rappelle que le droit de propriété privée, droit « réel » et « absolu, » est une « exigence de la nature humaine rationnelle et libre, » qu'il est « re-

[1] Fascicules 114-115, col. 417-619.

[1] J. Bricout, *Dict. pratique des connaissances religieuses*, t. II, col. 461.
[2] Fasc. 114-115, col. 757-846.

quis comme une exigence de justice à l'égard du travailleur, » qu'il est « naturel à l'homme considéré comme chef et membre d'une famille » A côté de ces fondements métaphysiques tirés de la constitution essentielle de l'être humain, il faut placer « une série d'arguments tirés d une observation plus exacte de la réalité sociale » : la propriété privée favorise le travail, l'ordre, la paix entre les hommes.

Parlant de l' « aménagement du droit de propriété, » l'auteur cherche quels sont les droits et les limites de l'intervention de l'Etat : intervention légitime, mais mesurée, déclare-t-il après Pie XI : « Si l'utilité commune l'exigeait, l'Etat pourrait par exemple retirer du domaine privé certains biens intéressant la sécurité publique ou conférant à leurs propriétaires une puissance exagérée... » Ceci soit dit « d'un Etat sain, uniquement soucieux de l'intérêt commun. »

Le caractère qui distingue le régime de la propriété, selon la conception chrétienne, est l'équilibre ou la modération. Ce caractère, dit l'auteur, « se manifeste généralement par une triple tendance : tendance à équilibrer le pouvoir de l'Etat, en matière de propriété comme ailleurs, en lui cherchant un contrepoids dans des pouvoirs décentralisés; tendance à équilibrer entre elles les classes des capitalistes et des travailleurs; tendance à corriger les déséquilibres sociaux inévitables par l'intérêt témoigné aux faibles » (col. 778 779).

L'auteur passe ensuite à l'enseignement catholique touchant *l'usage de la propriété.* Il faut, avec Léon XIII et Pie XI, distinguer le droit de l'usage. L'usage a primordialement un caractère commun : les choses extérieures, dit Léon XIII, doivent être tenues pour communes, de telle sorte que (celui qui les possède) en fasse facilement part aux autres dans leurs nécessités. De là une conception chrétienne de la richesse : elle doit, par l'usage qu'on en fera, nous aider à atteindre notre fin surnaturelle. Mais un tel usage ne se conçoit pleinement que par l'exercice, dans l'emploi des richesses, de toutes les vertus chrétiennes.

L'article se continue par l'exposé des erreurs relatives au droit de propriété : erreurs libérales, erreurs socialistes, à propos desquelles l'auteur donne un très intéressant aperçu sur la notion économique de « valeur, » erreurs cataloguées selon les différentes variétés de socialisme.

Un dernier paragraphe fixe, à travers les données de l'ethnologie et de l'histoire, l'observation de certains faits en matière de propriété : la propriété chez les peuples de civilisation primitive, de civilisation primaire, de culture mixte; la propriété chez les Grecs, chez les Romains, dans la civilisation occidentale.

La synthèse doctrinale qui clôt l'article s'efforce de dégager des faits observés les éléments essentiels qui donnent à la notion de propriété une valeur universelle et durable. C'est, en somme, un commentaire très nuancé de la synthèse théologique opérée par S. Thomas dans la IIa-IIæ, q. 66, a. 1 2, et basée sur la distinction thomiste de l'usage et de l'appropriation. Usage d'application, d'élaboration, pouvoir de libre disposition, en relation avec l'appropriation privée et le pouvoir juridiquement reconnu au propriétaire, telle est cette doctrine complexe dans laquelle il faut se défier autant des généralisations excessives que des précisions trop rigides pour cadrer avec ce que l'auteur appelle « l'évolution des techniques »

VI. Le précepte de l'aumône. — Le 1er fascicule des *Studia Collegii Maximi Immaculatæ Conceptionis* de Montréal (Canada) est consacré au précepte de l'aumône [1].

L'ouvrage se divise en deux parties : le précepte de l'aumône, à quelle vertu faut-il le rattacher? Les deux questions sont étudiées en fonction de la doctrine et des textes de S. Thomas.

L'aumône est l'objet d'un précepte formel. Car — et nous rejoignons ici un des aspects du problème de la propriété privée — les biens terrestres sont ordonnés aux nécessités de la vie humaine. L'homme libre et intelligent doit s'en servir, mais en réglant son activité sur cet ordre ontologique imprescriptible. S'il ne se sert pas des richesses selon cet ordre, il est ou avare ou prodigue; le juste milieu est dans la libéralité. Le « libéral » est dans la disposition d'âme requise pour l'accomplissement facile du précepte de l'aumône qui s'impose à lui par la volonté du Législateur suprême. Mais le précepte laisse intactes les limites vertueuses de la libéralité : le nécessaire de soi et des siens et la prévoyance qui l'accompagne. Hors de là il faut donc d'autres précisions qui règlent les dons à faire. Ces précisions se trouvent *dans la nature même des biens qu'on possède :* s'ils ne sont plus utiles pour nous ou pour les nôtres d'après notre condition sociale largement comprise, ils doivent être donnés aux autres qui sont dans le besoin. Dans l'application concrète, cette distribution du superflu est *pro arbitrio* pour le temps et pour le lieu; l'extrême nécessité fait seule exception à cette règle. Si l'on demande quand le précepte devient urgent, c'est-à-dire quand il y a faute grave à ne rien donner, on peut répondre : en deux cas. Tout d'abord quand on a du superflu et qu'on est décidé à ne jamais rien donner. Ensuite, quand se présente une nécessité extrême. Ainsi ces deux modalités d'exécution non entièrement distinctes l'une de l'autre reflètent deux sources d'obligation inadéquatement distinctes elles aussi. Telle est la thèse de S. Thomas.

Dans sa conclusion générale, l'auteur marque les modifications que l'évolution des circonstances a fait subir à la solution thomiste : « De nos jours, dit-il, pour la détermination du précepte, on distingue, d'une part, les nécessités du pauvre en nécessité extrême ou quasi extrême, nécessité grave et nécessité commune, et d'autre part, le superflu du riche en superflu absolu et relatif.

[1] *Le précepte de l'aumône chez S. Thomas d'Aquin,* par le P. Léon Bouvier, S. J. — In 8 de XVIII 200 p, 1 dollar 50. — Montréal (Canada), 4260, rue de Bordeaux.

Les *Studia* sont publiés sous le patronage des Pères Jésuites Rédigée en français, en anglais et en latin, cette publication se présente comme une série de travaux techniques sur les diverses branches de la théologie et de la philosophie indiquées par la S. C. des Séminaires et Universités dans son programme d'études.

Les *Studia* ne paraissent pas à date fixe. Certains fascicules pourront renfermer plus d'une étude, et le nombre de pages de ces cahiers reste indéterminé. L'esprit qui anime cette publication « est traditionnel, progressiste, scientifique. »

C'est de la convergence de ces différentes nécessités et de ces divers superflus que naît la détermination de l'obligation de charité » (p. 193).

A quelle vertu ressortit l'accomplissement de ce devoir de l'aumône? L'auteur voit dans l'acte d'aumône à la fois une question de charité (exactement de miséricorde commandée, chez le chrétien, par la charité) et un acte de justice légale. S. Thomas, répétant sa division binaire : *ex parte dantis, ex parte accipientis,* voit dans l'aumône deux aspects à ne pas oublier : un premier, *la nature du don* lui-même; le second, *la personne indigente* qui le reçoit. Par le premier, l'aumône se rattache à la justice, puisque c'est le bien à donner, le superflu, qu'atteint directement la justice légale. Par le second, elle relève de la charité, puisque c'est l'indigence du destinataire qu'on veut soulager.

Ces deux aspects de l'aumône éclairent d'un jour nouveau la parfaite compréhension des deux sources d'obligation que S. Thomas a toujours entendues disjonctivement. Albert le Grand avait rapporté très nettement l'aumône à deux préceptes différents, au 4e et au 7e. S. Thomas adoucit la présentation de cette doctrine en juxtaposant ces deux titres; mais tout en réduisant à ses justes proportions l'influence de la justice, il lui accorde encore assez de place pour justifier, à côté de la charité, la disparité des deux sources d'obligation. La charité toutefois a le primat, parce que, dans le concret, il s'agit, par l'aumône, d'acquitter à l'égard du prochain nécessiteux un *debitum caritatis.* N'est-ce pas S. Thomas qui écrit : *Omnia præcepta legis, præcipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant?* (Ia IIæ, q. 105, a 2, ad 1).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que pensez-vous de la thèse suivante ?

La foi révélée nous enseigne ces faits :

1o Dieu est en tous les êtres par sa puissance, en tant que leur cause première, par son essence, en tant que soutien essentiel de leur être, par sa présence universelle ;

2o Il nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes ;

3o La présence de Dieu en nous par la grâce nous rend *comparticipes divinæ naturæ,* tant dans notre nature substantielle que dans l'exercice de nos facultés ;

4o La filiation adoptive nous communique par mode surnaturel la nature divine ;

5o L'habitation du Saint-Esprit agissant en nous modifie substantiellement notre nature en l'élevant à la communication du divin (mission interne) ;

6o Le caractère imprimé par les trois sacrements du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre n'est pas purement accidentel, mais substantiel au mode de réceptivité humaine ;

7o La réception fréquente de l'Eucharistie et surtout la réception quotidienne imprime encore dans l'âme une déification de la nature et des actes ;

8o La vie spirituelle de l'âme en état de grâce tend à diviniser les actes les plus indifférents et même à transformer les actes peccamineux (!!!), en vertu de ce principe que si le divin est en contact avec le néant, il produit l'être ; avec la mort, il met la vie ; avec le péché, il met la sainteté.

En conséquence et en réalité, l'homme est ainsi profondément et surnaturellement déifié.

Or, en vertu de l'union substantielle de l'âme et du corps, cette déification doit être réelle dans chaque élément de l'être humain, bien que, dans l'état actuel de l'humanité, rien n'en soit perceptible.

R. — Nous avons reproduit textuellement la question proposée, en laissant même les trois points d'exclamation ajoutés par notre correspondant lui-même après certaine phrase de la vérité de laquelle il doute peut-être. Ce petit fait semblerait indiquer qu'il nous soumet une thèse dont il ne partage pas les idées. S'il en était ainsi, il faudrait, avant de porter un jugement définitif, posséder tout le contexte de la thèse... C'est donc là une réserve préliminaire qu'il n'est peut-être pas inopportun de faire.

Cela dit, nous donnerons, en toute objectivité, notre avis très sincère — et motivé — sur chacune des propositions qui nous sont soumises, en les prenant *prout hic jacent.* En les énonçant comme des enseignements de la « foi révélée, » nous supposons que notre correspondant veut dire des enseignements de foi basés sur la révélation.

1. — La foi enseigne-t-elle « que Dieu est en tous les êtres par sa présence, en tant que leur cause première, par son essence, en tant que soutien essentiel de leur être, par sa présence universelle ? » — La foi n'est pas aussi explicite dans son enseignement. Telle que nous la propose le concile du Vatican, elle affirme simplement que Dieu est « immense » *(De fide catholica,* cap. I, D.-B., n. 1782). C'était déjà l'expression du IVe concile du Latran (D.-B., n. 428). De cet attribut divin, simplement affirmé au cours d'une profession de foi, les théologiens *ont déduit* l'omniprésence de Dieu, *Concilia declarant Deum esse immensum,* dit Hervé : PROINDE *Ipse est ubique præsens (Manuale,* t. II, n. 43). De plus ils ont *expliqué* cette omniprésence sous un triple rapport : lisez à ce propos S. Thomas, *Sum. theol.,* q. 8, a. 3. C'est donc bien, comme l'affirme Léon XIII lui-même dans l'encyclique *Divinum illud munus* (Cavallera, *Thesaurus,* n. 546), une explication des Docteurs que nous rapporte notre correspondant : « *Revocare oportet ea, quæ in divinis Litteris tradita, sacri Doctores explicaverunt, Deum videlicet adesse rebus omnibus, in eisque esse,* per potentiam, *in quantum omnia ejus potestati subduntur,* per præsentiam, *in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus,* per essentiam, *in quantum adest omnibus ut causa essendi.* » C'est d'ailleurs là, presque mot à mot, la finale du texte de la *Somme théologique.*

2 — La foi enseigne-t-elle « que Dieu nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes ? » — L'immensité divine étant seule

indiquée dans les documents conciliaires, il ne saurait être question de présenter comme article de foi que « Dieu nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes. » C'est là cependant une vérité philosophique et théologique très certaine, fondée sur la manière dont Dieu est présent en toutes choses par son essence : « Dieu étant l'être par excellence, dit S. Thomas, il est nécessaire que l'être créé soit son effet propre, comme brûler est l'effet propre du feu. Et cet effet est causé par Dieu dans les choses non seulement quand les choses commencent d'être, mais aussi longtemps qu'elles subsistent, comme la lumière est causée par le soleil tant que l'air est illuminé. Aussi longtemps donc qu'une chose possède l'être, il faut que Dieu lui soit présent et cela conformément à la manière dont elle possède l'être. *Or l'être est en chaque chose ce qu'il y a de plus intime et de plus profondément inhérent...* On en doit conclure nécessairement que Dieu est en toute chose *et d'une manière intime.* » *(Sum. theol.,* Iª, q. 8, a. 1). S. Thomas ne dit pas que Dieu nous est présent d'une manière plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes. Mais comme la raison de la présence intime de Dieu en notre être est la dépendance même de cet être à l'égard de Dieu sa cause, la priorité de nature doit être accordée à la cause.

3. — La foi enseigne-t-elle que « la présence de Dieu en nous par la grâce nous rend *comparticipes divinæ naturæ,* tant dans notre nature substantielle que dans l'exercice de nos facultés ? » — L'excellent auteur que nous avons cité plus haut, Hervé, énonce à ce sujet la proposition suivante : *Gratia sanctificans est donum quo naturæ divinæ participes efficimur, physice quidem et formaliter, sed analogice. (Theologice certum).* Sans doute, S. Pierre nous parle « des grandes et précieuses promesses réalisées par la gloire et la vertu du Christ, afin que par elles nous devinssions *participants de la nature divine,* fuyant la corruption et la concupiscence qui est dans le monde » (II Pet., I, 4). Le sens précis que les théologiens ont donné à l'expression *divinæ consortes naturæ* est sans doute sous jacent à la pensée de S. Pierre ; mais il n'est promulgué authentiquement ni par le magistère ordinaire ni par le magistère extraordinaire, et par conséquent il demeure une certitude théologique.

Ajoutons que l'explication de cette participation à la nature divine par la vie de la grâce appelle, sous la plume des théologiens, de multiples et nécessaires explications qui, elles, sont loin de s'imposer avec la même certitude que l'assertion principale. Elles supposent, en effet, l'interprétation philosophique du mot « nature » et des précisions relatives au sens à donner à l'assertion : « participation formelle, physique, quoique inadéquate et analogique de la nature divine. » On trouvera dans l'*Ami* toutes ces explications, 1930, p. 43-44 Mais ceci montre qu'il faut se défier des formules données en raccourci, sans les nuances nécessaires.

Une dernière remarque s'impose. Notre correspondant affirme que nous sommes, par la grâce, rendus « comparticipants de la nature divine, *tant dans notre nature substantielle* que dans l'exercice de nos facultés. » Ici encore, attention ! Notre nature « substantielle, » c'est la nature humaine considérée dans sa substance complète, âme et corps. Or, rien ne serait plus exagéré et plus faux que de présenter la vie de la grâce comme une déification de la nature humaine considérée actuellement dans sa substance, âme et corps. La grâce sanctifiante, certes, est un *habitus substantivus* et dont le siège d'inhésion est, par conséquent, l'essence de l'âme et non ses facultés. Mais c'est tout. La déification ne va pas plus loin, dans l'état de voie, que la partie spirituelle de « notre nature substantielle » et encore c'est une déification qui est toute dirigée vers l'opération, et qui, par là même, est une déification simplement analogue et inadéquate : « *Analogue,* disions-nous dans notre article de 1930, parce que la réalité qu'elle pose *dans l'âme humaine* présente, par rapport à la nature divine, des dissemblances considérables, nonobstant la similitude dans la saisie immédiate et l'amour de Dieu. Tout d'abord la nature divine est en Dieu par essence ; en l'âme, la grâce n'est qu'une participation. En Dieu, la nature s'identifie avec l'acte pur ; en l'âme, la grâce s'ajoute à la substance spirituelle comme une nouvelle nature. En Dieu, la nature est substance ; *en l'âme, elle est accident...* »

4. — Nous arrêtons là notre citation, car la suite va trouver place dans les réflexions ultérieures. Notre correspondant, en effet, demande si « la foi révélée » enseigne « que la filiation adoptive nous communique par mode surnaturel la nature divine. » — Pas plus que précédemment, l'enseignement des théologiens, si certain qu'il soit ici, n'est un article de foi. Et justement, nous pouvons ici poursuivre notre citation : « En Dieu, la nature atteint dans son acte à la compréhension de l'essence divine ; en l'âme, la grâce ne donne le pouvoir d'atteindre Dieu que d'une façon déficiente : Dieu est vu entier, mais non totalement. Aussi, avec sa mesure habituelle, S. Thomas dit-il que, par la grâce, l'âme participe à la nature divine *per quandam similitudinem, per quandam regenerationem sive resurrectionem...* » Et nous concluions : « Toutes ces dissemblances montrent pourquoi la participation divine qu'inclut la grâce est une participation inadéquate... En Dieu, sans doute, toutes les perfections s'identifient dans l'acte pur et parfaitement simple qui n'admet aucune division, aucune distinction. Mais parmi ces perfections, les unes ne peuvent être conçues comme communicables aux créatures, en raison du mode qu'elles pos-

sèdent en Dieu et qui inclut nécessairement l'être divin. Aucune créature, par exemple, *ne pourrait jamais participer à l'être subsistant par soi, à l'acte pur,* etc. Une telle participation inclut une contradiction dans les termes. Mais la grâce n'est pas une participation de l'être divin considéré sous l'aspect qui, comme tel, lui est exclusivement propre ; elle est une *certaine* participation de la nature divine, *considérée exclusivement sous le rapport de l'intelligence et de la volonté,* c'est-à-dire en tant que principe de l'acte par lequel Dieu se connaît et s'aime... »

La filiation adoptive ne nous communique donc pas par mode surnaturel *la nature divine,* mais une certaine participation analogique à la nature divine, exclusivement dans l'ordre de la connaissance et de l'amour.

5. — Faut-il dire, en conséquence, que « l'habitation du Saint-Esprit agissant en nous *modifie substantiellement notre nature* en l'élevant à la communication du divin ? » — Les remarques qui précèdent font ressortir l'exagération et la fausseté d'une pareille assertion : la nature divine à laquelle nous participons quant à l'opération de l'intelligence et à l'opération de la volonté n'est et ne peut être *en notre âme qu'un accident.* Il ne saurait donc être question d'une modification substantielle de notre nature. D'ailleurs « modification substantielle » implique changement ou altération dans la substance : ce serait donc une nouvelle nature que créerait en nous l'habitation du Saint-Esprit ??? N'exagérons rien !

6. — On nous dit ensuite « que le caractère imprimé par les trois sacrements du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre n'est pas purement accidentel, mais substantiel au mode de réceptivité humaine. » — Nous ne voyons pas quel sens accorder à l'expression : « substantiel au mode de réceptivité humaine. » Cela ne répond à aucun concept « pensable. » Le caractère, avons-nous dit dans une récente consultation, « est une réalité inhérente à l'âme. » C'est le seul point commun aux théologiens qui ont disserté sur la nature du caractère; et ici encore la foi n'est pas en jeu. C'est une puissance ministérielle d'action ou de réception que les uns placent dans la substance même de l'âme et d'autres, avec plus de raison, dans l'une de ses puissances (*Ami* 1935, p. 745). Rien, dans tout cela, qui réponde à quelque chose de substantiel.

7. — Tout ce qui a été dit montre en quel sens on exagère en déclarant « que la réception fréquente de l'Eucharistie et surtout la réception quotidienne imprime dans l'âme *une déification de la nature* et des actes » — La réception fréquente et quotidienne de l'Eucharistie, *si elle se fait dans les dispositions requises,* augmente en nous la grâce sanctifiante et, dans le sens où on l'a indiqué plus haut, marque une déification plus accentuée de notre âme et de ses facultés. Il sera bon de relire ici ce que nous écrivions en 1932, p. 795 : « Cette union de l'âme en Jésus par l'amour, peut-on en parler comme d'une union substantielle ? — Si vous entendez par « union substantielle » une participation à l'être même de Dieu, vous vous heurtez à une radicale impossibilité. Ce serait, en effet, une participation à l'être par essence, à l'acte pur, dont l'attribut est précisément l' « unicité » et mieux encore l'incommunicabilité. Mais il est un autre sens — le sens théologiquement exact — du *divinæ naturæ consortes* de S. Pierre. » Et ce sens, c'est celui qui a été expliqué plus haut, à l'aide de notre article de 1930, p. 42-43.

8. — Enfin, nous dit-on, « la vie spirituelle de l'âme en état de grâce tend à diviniser les actes les plus indifférents et même à transformer les actes peccamineux en vertu de ce principe que si le divin est en contact avec le néant, il produit l'être ; avec la mort, il met la vie ; avec le péché, il met la sainteté... ». — Nous serions tenté de dire ici, nonobstant la singularité de certaines formules, *transeat.* Il est exact, en effet, d'affirmer que l'état de grâce tend à surnaturaliser et à rendre méritoires les actes en soi indifférents, parce que, précisément, l'orientation que la grâce et la charité impriment à notre activité fait sortir *ipso facto* les actes en question de leur indifférence native; ils deviennent bons, surnaturels, méritoires sous l'influence virtuelle de la charité. Dirons-nous que l'état de grâce tend à transformer les actes peccamineux ? Le tout est de savoir quel sens accorder au mot « transformer ». Il ne saurait, de toute évidence, être question de faire qu'un péché véniel (il ne peut s'agir en l'occurrence du péché mortel incompatible avec l'état de grâce) un acte bon et méritoire ; mais il est exact d'affirmer que l'habitude et la persévérance dans l'état de grâce incitent le juste à diminuer ses péchés véniels et à leur *substituer* des actes de perfection. Si la « transformation » dont parle notre correspondant doit équivaloir à « substitution », nous souscrivons à son assertion.

Que conclure de tout cela ? Qu' « en vertu de l'union substantielle de l'âme et du corps, la déification doit être réelle dans chaque élément de l'être humain, bien que, dans l'état actuel de l'humanité, rien n'en soit perceptible ? » — Oui, si « tout cela », c'est-à-dire si toutes les propositions soumises à notre jugement devaient être reconnues comme vraies absolument et sans restriction, la conclusion serait légitime et il faudrait dire que la déification, dans la vie présente, atteint même les éléments de notre corps sans d'ailleurs que cette déification du corps soit perceptible. Mais, nous l'avons vu, la déification n'atteint en cette vie que l'âme; elle n'est qu'une qualité inhérente à l'âme et à ses puissances, dans l'ordre de l'intelligence et de la volonté; il ne saurait donc, ni peu ni prou, être question de